

School of Theology at Claremont



1001 1351764

BERGH VAN EYSINGA --

CHRISTOLOGIE EN TRINITÉIT

BT  
10  
S8  
no.3  
pt.1  
1925



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA

BT  
10  
S8  
no. 3  
pt. 1  
1925

IX

# CHRISTOLOGIE EN TRINITEIT

VERHANDELING OVER DE WIJSOEERIGE BETEEKENIS VAN  
DEZE LEERSTUKKEN

DOOR

DR. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA  
HOOGLEERAAR



TWEEDE OMGEWERKTE  
EN VERMEERDERDE DRUK



VAN GORCUM & COMP.'s  
BOEKHANDEL, DRUKKERIJ EN UITGEVERIJ  
ASSEN



Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

## WOORD VOORAF.

---

Dat de Uitgeefster na zoo kort tijdsverloop sedert de eerste uitgave een nieuwen druk van dit geschrift noodig oordeelde, bewijst mij hoe groote belangstelling er voor dergelijke overwegingen van godsdienst-wijsgeerigen aard bestaat; iets, wat mij trouwens ook was gebleken, wanneer ik in verschillende Volksuniversiteiten soortgelijke onderwerpen behandelde. De onbekrompenheid, waarmede de Uitgeefster mij toestaat over plaatsruimte te beschikken, stelt mij tot mijne vreugde in staat, het een en ander van het vroeger geschrevene te verduidelijken. Vooral zal dat de punten betreffen, waarop Prof. MEYBOOM in de Kroniek van het *Nieuw Theologisch Tijdschrift* van Oct. 1926, blz. 373 v., de aandacht heeft gevestigd.

---





## Christologie en Triniteit.

Wanneer ik dit onderwerp voor U ga behandelen, hebt U geene geschiedkundige uiteenzetting te verwachten van den oorsprong en de ontwikkeling der Christologische en Trinitarische formules in de oude Kerk. Ik wil veeleer trachten om de wijsgeerige beteekenis van deze leerstukken, de idee, die er aan ten grondslag ligt, voor U te verduidelijken. Historische stof zal ik niet meer te pas brengen dan voor mijn speciaal doel noodig is.

Het zij mij vergund, reeds van te voren de opmerking af te wijzen, dat ik het dogma louter voor een wijsgeerig product zou houden. Het is niet ontstaan uit metaphysische bespiegelingen over het Absolute. Maar het gaat evenmin aan, het dogma slechts te houden voor eene inkleeding van het vrome gevoel zonder eenigen metaphysischen achtergrond. Religieuze beweegredenen zijn de schering en metaphysische bespiegelingen de inslag geweest in het weefsel van de leer, zegt OTTO PFLEIDERER terecht. Het Christelijk bewustzijn van verzoening zocht eene leer aangaande God, waarmede het denken vrede zou kunnen hebben. Allereerst komt de religieuze ervaring. Dan drukt het denken die ervaring uit in de taal van het dogma, die nog geen zuiver wijsgeerige, doch met beeldspraak vermengde taal is. Eindelijk komt het wijsgeerig denken, dat als zoodanig geenszins vreemd is aan de religie (beide zijn zij immers de hoogste openbaringswijzen van den menschelijken geest, beide zijn zij op de Waarheid gericht); dit wijsgeerige denken begrijpt eerst recht wat de religieuze mensch aan het dogma heeft. De religie als specifiek menschelijk verschijnsel is niet zonder onbewuste redelijkheid. In den vorm van openbaring en geloof valt den mensch Godskennis ten deel lang voordat er bij hem van wetenschappelijk inzicht en wijsgeerige doordenking sprake kan zijn. Maar de religieuze waarheid, die zich onmiddellijk aan het gemoed opdrong, heeft het denken genoopt om den redelijken grond van die waarheid wetenschappelijk aan te wijzen en te ontwikkelen.

Het ligt in het geheel niet in mijne bedoeling om door plooien en gladstrijken, door passen en meten, door vijlen en fatsoeneeren oude leerstukken in overeenstemming te brengen met het moderne denken. In de kerkelijke geloofsleer werkt het bewustzijn in den vorm van de voorstelling; *wij* trachten hier die voorstellingen te begrijpen. Juist omdat dogmatiek en wijsbegeerte tot verschillende trappen van het menschelijk

bewustzijn behooren, spreekt het vanzelf, dat zij elkander niet dekken.

Voor den naïeven geloovige volgt de zekerheid van het dogma uit het gezag der Kerk. In dien zin zijn wij ondogmatisch, immers minder dan ooit geneigd om ons voor eenig gezag te buigen, zoo dit niet met ons denken vereenigbaar mocht blijken te zijn. Wij wenschen ons door geene overgeleverde dogmata te laten binden en behouden ons de vrijheid voor om op het historisch-gewordene kritiek te oefenen. De gezagszijde van het dogma treedt dus bij den redelijken mensch, die den inhoud der leer tracht te verstaan, vanzelf op den achtergrond. Wat zich voor het begrip niet laat rechtvaardigen is als zoodanig reeds geoordeeld; wat zich echter als redelijk doet kennen is geen uitwendig gezag meer voor de Rede, maar is haar eigendom geworden, het legt zich door innerlijke waarde aan haar op en beheerscht haar in den vorm van de vrijheid.

Er is inderdaad alle reden om voor dogma's bang te zijn, wanneer men naar de menigte ziet, die hen tot ketterjacht en afgoderij misbruikt; ziet men echter naar de dogma's zelve, dan blijken ze dragers te zijn van diepzinnige gedachten. Verstandigerds meenen, dat men òf het dogma beamen, òf het afwijzen moet. Maar de wijze mensch laat dit òf-òf niet gelden; er is eene derde mogelijkheid. Gelijk men van de fabel niet af is, als men zegt, dat de dieren niet kunnen praten, zoo is men van het dogma niet af, wanneer men er de onhoudbaarheid van heeft ingezien. Evenals om den *zin van de fabel*, zoo is het om den *zin van het leerstuk* te doen.

„Schön ist die Fabel, welche nur als Fabel gilt dem Sinn,  
„doch wenn sie Wahrheit <sup>1)</sup>, werden will,

[so wird sie Mörderin.”

(PLATEN).

„Men zou het leerstuk der goddelijke Drieëenheid het „hoofddogma van ons ondogmatisch Christendom kunnen „noemen”, — zoo luidde nu ruim 26 jaar geleden eene stelling achter mijn proefschrift, die ik nog gaarne voor mijne rekening nemen wil. Daarbij wensch ik dan echter uitdrukkelijk te onderscheiden tusschen de idee van de Drieëenheid en de bepaalde formules, waarin deze idee zich heeft gekleed. Vanouds heeft men dit leerstuk voor het allervoornaamste van de Kerk gehouden; „qui vult ergo salvus esse, ita de trinitate sentiat” heet het aan het slot van het Symbolum Quicumque of Athanasianum; d.w.z. wie de zaligheid verlangt moet zóó over de Drieëenheid denken. Maar het dogma der Drieëenheid Gods hangt ten nauwste samen met het Christologisch dogma,

<sup>1)</sup> Op te vatten als: juistheid, historische feitelijkheid.



en het thema, hier aan de orde gesteld, is om die reden bijzonder belangwekkend. Mijn leermeester TIELE heeft ingezien, dat ze inderdaad slechts één en hetzelfde leerstuk zijn: „Het geloof in de wezenseenheid van het specifiek-mensche-lijke en het goddelijke, waarin de beide zijden van het „geloof begrepen zijn . . . heeft de geloofsleer der Christenen „vooral belichaamd in de dogmen der Drieëenheid en der „godheid van Christus”. 1) Eeuwenlang hebben deze beide dogma's als de hartader van den godsdienst en het aannemen daarvan als het merkteeken van den Christen gegolden, zegt TIELE verder. Hij verzuimt ons mede te deelen, waarom de definitie van het begrip Christendom nu anders zou moeten luiden. Het spreekt vanzelf, dat er ook in het leven van een godsdienst ontwikkeling plaats vindt; maar hoe de hartader er van kan worden uitgesneden en het Christendom niettemin Christendom kan blijven, is zeker bevreemdend. Hebben Christenen eeuwenlang een totaal verkeerd begrip gehad van den godsdienst, dien zij zelven beleden? en moeten wij meenen, dat nu eerst door onze verlichte hoofden het wezen van het Christendom wordt herkend?

Op de algemeene conciliën van Nicaea (325) en Constantinopel (381) kreeg de Triniteitsleer haar vasten vorm, die dan in het Symbolum Quicumque aldus verschijnt: „de Vader „is God, de Zoon is God, de Heilige Geest is God; en toch zijn „het niet drie goden, maar slechts één. De Vader is alleen „door zichzelf, de Zoon is door den Vader verwekt, de „Heilige Geest gaat van Vader en Zoon uit; en toch is in deze „Heilige Drievuldigheid niets vroeger of later, niets grooter „of kleiner, doch alle drie personen volmaakt gelijk aan elkander.” Wat Vader, Zoon en Geest gemeenschappelijk eigen is, is de οὐσία, de essentia of substantia; dat wat hen onderscheidt is de ὑπόστασις, persona. EDUARD VON HARTMANN heeft er de aandacht op gevestigd, dat het middeleeuwsche begrip „persona” geen afgesloten bewustzijnssfeer beteekende en men toen dus gemakkelijker drie personen tot één kon maken dan in onzen modernen tijd. De ééne God had drie πρόσωπα of personas = maskers; een tooneelspeler in de oudheid vervulde verschillende rollen in een zelfde stuk, doordat hij met verschillende maskers verscheen. Uit de drie personen van de Triniteit mag men dus niet drie goddelijke zelfbewustzijns afleiden. Het is de nog niet persoonlijk gedachte godheid, die zich in Vader, Zoon en Geest min of meer personifiëert.

Het Nieuwe Testament bevat dit leerstuk niet. Het komma Johanneum in de Vulgata: „drie zijn er die getuigen in den

1) *Inleiding tot de Godsdienstwetenschap*, Amst. 1899, blz. 164 v.



„hemel, de Vader, het Woord en de Geest en deze drie zijn „één” komt in de Grieksche handschriften niet vóór de 15<sup>de</sup> eeuw voor; het oudste getuigenis aangaande deze woorden is van PRISCILLIANUS in Spanje, einde 4<sup>de</sup> eeuw. De boodschap aan Maria (Lk. 1 : 35), het Doopbevel (Mt. 28 : 19), het verhaal van Jezus' doop (Mt. 2 : 16v.; bekend is naar aanleiding daarvan de spreuk: „Abi ad Jordanem et discite trinitatem!”), de uitspraak van den Logos-Christus: Ik en de Vader zijn één (Joh. 10 : 30), n.l. in den Geest, vertoonen alle de trias, en konden de gedachte aan de triniteit opwekken. De grenslijn tusschen trias en triniteit is niet scherp te trekken. Als Prof. WINDISCH in eene belangwekkende excursie over „die Trinitarische Formel” <sup>1)</sup> in Joh. 17 : 3 slechts twee leden vindt in plaats van drie, ontgaat hem blijkbaar, dat het Eeuwige Leven, daar genoemd het leven des Geestes is. Wel blijkt, dat de Geest niet aanstonds op denzelfden trap heeft gestaan als Vader en Zoon; maar dat ligt in de rede; de diepzinnigste gedachte komt het laatst: de Geest is de waarheid (1 Joh. 5 : 6). Meer dan eenig ander dogma heeft deze leer blootgestaan aan rationalistische kritiek. Werd hier niet geweld gepleegd aan de eerste beginselen der rekenkunde? Drie en één tegelijk wordt door het verstand tegenstrijdig geacht en verworpen. AUGUSTINUS en THOMAS AQUINAS, LUTHER en CALVIJN zullen de ongerijmdheid van  $3 = 1$  ook wel hebben ingezien. Hebben zij niettemin aan dit dogma gehecht, dan moet er meer in liggen dan eene foutieve rekenom. Wat eeuwen lang door Christenen van allerlei kleur, onder wie de grootsten en geleerdsten, is beleden en als hartader van het Christendom beschouwd, verdient zeker onze overweging. Reeds BASILIUS heeft beseft, dat 1, 2, 3 tellen hier *ἀπαίδευτον* is. Wij kunnen zeggen: op het geestelijke beginsel van het Universum is de abstracte categorie der kwantiteit niet toepasselijk. God kan toch ook niet één zijn op de wijze, waarop een eindig ding één is; Gods eenheid is absoluut, onderscheiden van de numerieke eenheid, even goed als van de numerieke veelheid, die beide tot het gebied der eindigheid behooren.

Hoe is de verhouding te denken van Oneindig en Eindig, van het Eene en het Vele, van God en Mensch? Op deze vraag antwoorden beide dogmata: het Christologische en het Trinitarische. Uit de termen God - Logos - Pneuma blijkt reeds, dat de kennis van de Triniteit moet uitgaan van de geestelijke werkzaamheid. De uitdrukkingen Vader en Zoon zijn aan de natuurlijke verhoudingen ontleend; in verband daarmede ware het juister geweest te spreken van de Liefde als derde

<sup>1)</sup> *Der zweite Korintherbrief*, Gött. 1924, S. 429.

persoon in de Triniteit, omdat de Liefde toch de band is, waardoor men Vader en Zoon verbonden mag achten. Wanneer nu desniettemin de Geest de waarheid blijkt te zijn, zien wij uit deze oneffenheid ten opzichte van de voorstelling, hoe het begrip machtig is geweest om ondanks het naieve zichzelf door te zetten.

Geestelijke werkzaamheid is slechts denkbaar in drie-eenigheid. De Geest is zelfonderscheiding, het uiteengaan tot subject en object. *Beide* zijn in het denken voorondersteld: het denkende en het gedachte. Ons denken is slechts, als het *iets* denkt, zich beperkt. Anders ware het denken een denken-van-niets, de mogelijkheid van denken, de slaap, het onbewuste. Het goddelijke denken denkt iets, denkt de Wereld, die niet buiten God valt, maar in het Godsbegrip is opgenomen. Terwijl het Joodsche Godsbegrip transcendent is, God tegenover de wereld stelt en God dus aan de wereld zijn grens laat hebben, leert het Christendom een God, die zich *dédoubleert*, zich in zichzelf onderscheidt, uiteengaat tot Vader en Zoon. Wel spreekt Liz. Dr. HANS HARTMANN<sup>1)</sup> over de plaats, waar het Eindige aan het Oneindige grenst, maar hier mist men dan, gelijk over het algemeen in deze soort van theologie, het zuivere begrip van de categorieën. De grens is, zooals toch eigenlijk niet meer gezegd behoefde te worden, geene plaats; de grens is het afmetinglooze, het kwantiteit- en kwaliteitlooze. De grens is het ontkennen van het eindige en het scheppen van het eindige tegelijk. De grens is zelf niet eindig. En het Eindige grenst niet aan het Oneindige; eindigheden grenzen aan elkaar en begrenzen elkaar; maar de grens als zoodanig is juist op de wijze der negativiteit: de Oneindigheid, die door alle Eindigheid henengaat. Stelling en loochening van eindigheid hebben wij aan de grensgedachte te zamen. Buiten het Oneindige valt niets; hoe zou het ook? — dus valt ook het Eindige er niet buiten, zóó dat er ergens eene plaats zou zijn, waar zij aan elkander grenzen. Het Oneindige bepaalt, d.w.z. begrenst zichzelf. Het Oneindige heeft de Eindigheid niet *tegenover* zich, maar *in* en *aan* zich. Al het Eindige is vereindiging, zelfvereindiging van het Oneindige. De Logos-Christus, de Zoon, is het Oneindige als Eindigheid gedacht, het Eindige als Oneindigheid herkend. In haar wezen sluit de Oneindigheid de Eindigheid in; het Oneindige stelt het Eindige, maar om het op te heffen, de Geest is proces, zelfverwerkelijking; in dat stellen en opheffen komt de Geest tot zichzelf.

Als wij den Geest proces noemen, bedoelen wij daarmede

<sup>1)</sup> *Christus als Erlöser - Vlagschrift 4 van den Studieclub voor Moderne Theologen*, blz. 18. (Van Gorcum & Comp., Assen, 1926.)



niet een natuurproces in den tijd, allermintst iets als een chemisch proces; maar een *processus*, een voortschrijden, dat onafscheidelijk is van het leven. Ten onrechte heeft men proces in tegenstelling met drama gebruikt, alsof het eene het andere buitensloot. Het dramatische is moment van het hier bedoelde proces, en hoe hooger de bewustwording stijgt, hoe meer het dramatische in het proces op den voorgrond treedt.

Het woord eenheid zelf levert ons een voorbeeld van onverstandige, of liever meer dan verstandige, redelijke Drie-eenheid. Wij spreken n.l. van den chaos als van eene eenheid, en bedoelen dan eene ongeordende, ononderscheiden massa; alles daarin is eenerlei; dat is de onbepaalde eenheid, eene eenheid van niets. Bepaalde eenheid staat tegenover eene veelheid van eveneens bepaalde eenheden; deze eenheid is uitsluitend. De eenheid in den derden en hoogsten zin is de Veeleenigheid; dat is de ware eenheid, die de veelheid niet uitsluit doch insluit. De ware eenheid is geene doode afgetrokkenheid, niet de eenheid van den nacht, waarin alle katten grijs zijn, niet de eenheid van den chaos, waarin de lichtstraal des Geestes nog geene scheiding en dus ook nog geen orde heeft gebracht; de ware eenheid staat evenmin vijandig tegenover de veelheid, alsof deze haar beperken en buitensluiten zou; de ware eenheid is de ideëele eenheid van het vele, zooals bijv. het leven van het organisme niet buiten en tegenover de vele organen mag worden gedacht, maar de totaliteit daarvan is: de ééne idee, die zichzelf hare vele organen schept.

In het Jodendom is God de abstracte eenheid der verstandelijke uitsluiting. „Hoor, Israël, de Heer onze God is een éénig Heer!” Het Jodendom heeft hem steeds verder boven de wereld uitgedacht, transcendent, boven lucht en wolken, aan gene zijde van de sterren. Daarentegen zagen de heidenen het goddelijke als eene veelheid van goden, die zich in allerlei natuurverschijnselen openbaarden. Hierin sprak het juiste besef, dat de Natuur niet van God verlaten kan worden geacht. Het Christendom erkent de verhevenheid Gods boven de wereld als Vader en de eenheid Gods met de wereld in den Zoon; maar God is meer: Hij is Heilige Geest. Hij zit niet achter of in de zichtbare wereld, maar Hij is de macht, die al het zichtbare schept om het te overwinnen. Vader, Zoon en Geest, zij zijn niet te scheiden: het goddelijke *boven* de Natuur als haar Schepper; het goddelijke *in* de Natuur als de ziel en het wezen der dingen; het goddelijke, dat *in* het natuurlijke zich *boven* het natuurlijke verheft als de Heilige Geest, die de Schepping herschept tot geestelijke eenheid. Zoo is God levende God; leven is veranderen en niettemin dezelfde blijven. Wij blijven

ook aldoor dezelfde personen, al veranderen wij met de jaren, ja dag aan dag. Wij blijven onszelven slechts gelijk, d.w.z. levende persoonlijkheden door steeds anders te worden. Zoo is God Zichzelf door de beweging van Vader tot Zoon en van Zoon tot Vader in den Heiligen Geest. Hij is niet een Opperwezen in den zin van de 18<sup>de</sup> eeuwse verstandsverlichting; over zijn al-of-niet-bestaan te twisten is dwaasheid, omdat het begrip God verre uit is boven het bestaan, dat enkel aan eindigheden kan worden toegekend.

Transcendentie en immanentie zijn in het Absolute één. God woont niet buiten en God woont niet in de wereld; naar het woord der mystieken doorwoont Hij de wereld. „Waarom verzaakt zich de godheid?” vraagt MEISTER ECKEHART, en antwoordt: „Om zichzelf te beminnen, om zichzelf te „spiegelen in hare Schepping”. En elders: „Vóór de schepselen „waren was God niet God. Hij was, wat Hij was. Eerst toen „de schepselen werden, was Hij niet meer bloot in zichzelf „God, maar nu was Hij in de schepselen God. Nu zeg ik, dat „God, in zoover hij blootelijk God is en niet de voleinding „der creaturen, minder volheid van aanzijn heeft dan het „geringste schepsel in God bezit.”

De waarheid van de Natuur is de Geest, de eeuwige tegenstelling, maar die zich tegelijk eeuwig opheft: God uitgaande tot de Natuur en in den mensch Jezus Christus de Natuur heiligende tot Geest. „Kent Gij uzelfen niet”, vraagt Paulus, „dat Jezus Christus in Ulieden woont?” God *moet* zich in ons spiegelen; Hij kan niet anders dan verlangen in ons geboren te worden; Hij is de god van de werkelijkheid.

Speculatief gesproken is aan Christologisch en Triniteitsdogma het zwakke punt, dat de Christus, de tweede persoon der Drieëenheid, wordt voorgesteld als een bepaalde mensch uit de geschiedenis. Een zeker correctief voor deze fout ligt in den dood van den Christus; de Godmensch verschijnt in de wereld om te verdwijnen: het ware maakt zich tot een eeuwig moment.

Geloofsleeringen eener kerk zijn geen zuivere filosofische waarheden; het spreekt vanzelf, dat er bij vergelijking van het kerkelijk dogma met den wijsgeerigen zin, dien het zelfstandige denken daarin vond en daaruit losmaakte, in het eerste eene rest overblijft. Prof. MEYBOOM, die in de *Kroniek van het Nieuw Theologisch Tijdschrift* (Oct. 1926 : 374) naar aanleiding van de eerste uitgave van dit geschrift ten dezen over onduidelijkheid klaagt, zal mij toegeven, dat de speculatieve Christusidee moeilijk te rijmen is met de verschijning van den Christus als mensch éénmaal in de geschiedenis. Heeft DAVID FRIEDRICH STRAUSS niet reeds de gedachte uitgesproken, dat het niet in

den aard der Idee ligt om hare gansche volheid te verwerkelijken in één exemplaar en tegenover alle andere karig te zijn; in dat ééne exemplaar zich volkomen uit te drukken, in alle andere echter steeds maar onvolkomen (*Das Leben Jesu* .II<sup>2</sup> Tub. 1837: 739)? De menschwording Gods, die voor de Kerk een in tijd en ruimte nauwkeurig gelocaliseerd feit is, kan voor den modernen denker niet het karakter der feitelijkheid dragen. Maar wel verstaat deze, dat, zal deze godsdienstige waarheid spreken tot ruimeren kring, zij aanschouwelijk moet worden voor oogen gesteld in eene persoonlijkheid. OTTO PFLEIDERER heeft daarover in zijne *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage* in een hoofdstuk over Verlossings- en Middelaarsgeloof zeer goede dingen gezegd. De verzoening van den mensch met God heeft twee zijden: God openbaart zich aan den mensch als genade en de mensch geeft zich aan God over in het geloof; deze beide momenten, die voortdurend in den geest plaats hebben, verdichten zich voor de voorstelling in het éénmaal geschiede feit eener menschwording Gods en eener Godwording van een mensch. Het beeld van dezen historisch voorgestelden Godsmensch wordt een krachtig middel om het beginsel der verlossing binnen de Gemeente levend te houden. In het beeld van den tegelijk goddelijken en menschelijken Middelaar zien wij op eenvoudige en sprekende wijze Gods nederbuigen tot ons, Zijn wonen in ons, en onze verheffing tot God en onze verheerlijking in Hem (PFLEIDERER, S. 685).

Het moest, historisch gesproken, noodzakelijk komen tot eene historiseering van de eeuwige waarheid der menschwording Gods. In de Gnostieke stelsels schoot de menschelijke factor in den Godmensch te kort; zijn schijnlichaam maakte zijn menschheid tot iets onwerkelijks. De orthodoxe Kerk heeft hem daarom tot een mensch van vleesch en bloed gemaakt. Wie zich God als mensch wil *voorstellen*, wie er een stukje *geschiedenis* van wil maken, komt tot ééne in een bepaald punt des tijds en op eene bepaalde plaats geschiede menschwording Gods in een historisch persoon.

Niettemin houdt de kerkelijke voorstelling een correctief in van het gebrek, dat wij van speculatieve zijde ten dezen hebben vast te stellen. Was bij de Gnostiek het sterven van den Christus eigenlijk even onreëel als zijne vleeschwording (Rom. 8: 3, Phil. 2: 7 en andere plaatsen laten nog zien, hoe de achtergrond Gnostisch is geweest, in zooverre daar van „gelijken op zonde-vleesch” bij de menschwording wordt gesproken), de Kerk heeft den vleeschgeworden Godszoon vleeschelijk laten sterven. Waaruit dan echter wijsgeerig de gedachte is te halen, dat het goddelijk heilswerk niet om één



persoon is begonnen; dat de verzoening van God en mensch in één individu een te bekrompen doel ware; weshalve de Christus van het vierde Evangelie dan ook tot de zijnen zegt: „Het is u nut, dat ik heenga, want, indien ik niet heenga zal de Parakleet niet tot u komen.” (Joh. 16 : 7).

De Eéne sterft weg, omdat de verzoening voor velen is bedoeld; de gestorven Christus verrijst in den Geest der gemeente, die uit hem leeft.

Voorts is het met de kerkelijke voorstelling van Christus, den tweeden Adam, gelijk met die van den eersten Adam (voor wiens historiciteit onder vrijzinnigen niemand meer een lans wil breken). De mensch naar zijne natuurlijkheid stelt zich vijandig tegenover God. Dit geldt overal en altijd. Aanschouwelijk wordt dit voorgesteld aan den eersten mensch, die wel voor de menschheid in haar geheel staat, maar toch, als individu gedacht, een bijzonder geval is, dat buiten ons omgaat, met ons niet te maken heeft. De leer der erfzonde breidt de verdeeldheid met God van Adam uit tot allen. De aanschouwelijkheid van de verzoening brengt nu evenzeer de „Einmaligkeit” mede; waarbij het dan weer niet blijven mag, gelijk wij boven zagen. De verzoening legt den vorm der enkelheid af, en de menschheid treedt in de plaats van dezen Eéne, wanneer en doordat deze Eéne sterft.

Zoo zien wij de onbewuste redelijkheid aan het werk in de verbeeldingen van de kerkleer: de „Einmaligkeit” van val en verzoening wordt wel gesteld, maar meteen aangevuld en gecorrigeerd, doordat het daarin geschiede tot alle menschen wordt uitgebreid: Adam's zonde wordt door de erfzonde *aller* zonde en Christus' heiligheid door het geloof *aller* heiligheid. De Zoon heeft zich eene gemeente vergaderd.

Wij vergeten te veel, dat de werkzaamheid des Zoons volgens kerkelijke voorstelling zich niet beperkt tot de Evangeliegeschiedenis; zij is reeds voorwereldlijk; als grond van de Schepping gaat hij aan alle schepping vooraf: hij is de wereldziel, hij werkt in de godsmannen van het Oude Verbond, hij wordt mensch in het Nieuwe. Zoo heeft de Zoon kosmische beteekenis. De laatste woorden van het vierde Evangelie zijn in dezen zeer merkwaardig. Als in onzen Nieuwtestamentischen kanon viervoudig leven en werken van den goddelijken mensch zijn ontvouwd, dan heet het in het laatste evangelie, het laatste hoofdstuk, het laatste vers: „er zijn nog vele andere dingen, die Jezus gedaan heeft; als die alle afzonderlijk beschreven werden, geloof ik, dat de geheele wereld de geschreven boeken niet zou kunnen bevatten”. Een sprookjesachtig besluit! Eene opmerking vol kostelijke naiveteit! Maar diepzinnig voor den wijze, die als het kind, doch weer anders, sprookjes weet

te waardeeren. Hier wijst het boek, over zichzelf heen en boven zichzelf uit, naar het Eeuwig Evangelie, dat niet afgezaagd is en doodsch, maar de levende Logos, waarin alle werkelijkheid is gegrond. Het laatste vers van het Evangelie van Johannes knoopt aan bij het eerste, dat van den voorwereldlijken Logos gewaagt. Jezus Christus is de god, die in alle mensen woont, ja, die in de onzichtbare harmonie van de werkelijkheid wordt teruggevonden: de goddelijke Rede, die Natuur en Geschiedenis doortrekt.

Hier ter plaatse moet nog iets gezegd worden over het historische in de religie. Onze persoonlijke religie is uit den aard der zaak niet buiten de historie om te denken. Tot het Vrijzinnig Protestantisme in de eigenaardige nuance waartoe wij behooren, is het niet kunnen komen zonder het Middel-euwsche en nóg oudere Christendom. Wij zijn de erfgenen van het verleden. Zelfs het loslaten van de historiciteit van het begin is historisch bepaald. Maar hiermede wordt niets gepréjudiciëerd op de vraag, of de abstractie der Aufklärung, de mensch Jezus, heeft gelééfd ondanks de vier Evangeliën, die ons een bovenmenschen Jezus Christus voor oogen stellen. De gegevens, die door de liberale theologie uit het Christusbeeld der Evangeliën werden uitgewischt, zijn juist degene, die wijsgeerig (in den hoogsten zin, d.w.z. religieu-wijsgeerig) het meest beteekenen. Reeds PAULUS (ik bedoel niet H. G. of R., maar den Apostel) heeft uitsluitend oog voor den metaphysischen Godszoon, die mensch geworden is; en levert geen koren op den molen dergenen, die aan een door vrome vereering zijner vrienden tot Godszoon gepromoveerden mensch Jezus gelooven.

Intusschen wordt het historische ook bij eene symbolische opvatting van de oorspronkelijke Evangeliegeschiedenis allerminst uitgeschakeld. De dichter van het Oer-evangelie, die in zijn poëem in Gnostieken trant uitbeeldde wat stellig, hoewel minder bewust, leefde in den kring zijner geestverwanten, is óók historisch en heeft historie gemaakt, al is achter zijn werk zijn naam schuil gegaan. In den kring, waarvan de dichter de exponent is, is ook iets *gebeurd*; geestelijk gebeuren heeft er plaats gehad, en zijn boek werd op zijne beurt eene gebeurtenis. Zooals het verschijnen van Hilda van Suylenburg (zoo men het groote met het kleine vergelijken mag) een gebeurtenis werd voor de jonge meisjes van die dagen, inzooverre de heldin van het boek sluimerende gevoelens wekte, vage stemmingen tot bewust inzicht verhelderde en daden uitlokte. De invloed, door het geschrift geoefend, kan intusschen geen bewijsmiddel zijn voor de historiciteit van dit freuletje. De idee, in hare figuur uitgebeeld, is niet zonder historisch aanzijn geweest;

vooral in de persoon van de Schrijfster, maar ook in de kringen, waarvan zij de gevoelens vertolkte en waarin zij sympathie gevonden heeft. De idee van de bewustwording der vrouw heeft zich hier in de geschiedenis geopenbaard en wel in eene persoon, maar niet zóó dat de romanheldin er eene geschiedkundige figuur van wordt. Zoo openbaart God zich in de historie als mensch, wanneer de volheid des tijds is gekomen, doch niet aldus, dat de Godmensch van het Evangelie er eene historische persoon van wordt. Het beteekent buiten twijfel een keerpunt in de geschiedenis, wanneer de werkelijkheid der godmenschelijkheid wordt beleefd en ervaren; of echter de historiciteit van den Christus van het Evangelie hiermede te bewijzen valt? *Werkelijkheid* is een ander begrip dan *realiteit*: de werkelijkheid van den Christus ligt op de lijn van de werkelijkheid Góds, Die toch ook niet als een historisch persoon opgevat mag worden. Hoe vérreikend is de idee geweest van den lijdenden knecht des Heeren in den tweeden Jesaja; hoe heeft zij met name het Christelijk geloof eeuwen lang beheerscht; wat de profeet over dien lijdenden knecht schrijft, wordt daarmede echter niet tot een geschiedverhaal gestempeld.

De Christelijke Kerk heeft het Docetisme altijd afgewezen.<sup>1)</sup> Maar er zijn toch Doceten gewéést, en die hebben zich óók Christenen geacht, en hebben stellig gemeend, dat zij zuiverder Christenen waren dan de mannen der Groote Kerk. En inzoverre wij meer prijs stellen op de Christelijkheid dan op de kerkelijkheid, zullen wij ons niet door de Groote Kerk laten dwingen om *het* feit der menschwording Gods tot *een* feit te laten verenigen. Het Protestantisme heeft er nooit tegen opgezien van de Groote Kerk te verschillen en dat heeft zij dan gedaan in naam van een dieper Christendom dan deze voorstond.

De eenheid Gods gaat uiteen tot de veelheid der wereld, om in de menschelijke bewustheid hare ware eenheid te vinden, als alle verdeeldheid en versplintering in den Geest overwonnen blijkt. De oneindige redelijkheid van het heelal wordt in ons bewust, omdat in onzen geest Natuur tot zichzelf komt, tot haar eigen waarheid. Hoe zou de Geest uit de Natuur kunnen opstaan, als de Geest niet als aanleg in de Natuur schuilde? In het ontwikkelingsproces van de wereld wordt die aanleg ontvouwd. De Logos is daarin eerder aan het werk dan ons *nadenkend* denken. Als kosmos, als samenhangend organisch geheel door *ons* gedacht, is zij tegelijk door God gedacht. Er steekt gedachte in de werkelijkheid; ziedaar de

---

<sup>1)</sup> Zie Prof. DR. J. LINDEBOOM, *Christologie en Kerk*, Vlagschrift van den Studieclub van Moderne Theologen, No. 4, blz. 37. (Van Gorcum & Camp., Assen, 1926.)



onvermijdelijke vooronderstelling van alle wetenschappelijk onderzoek. Ons denken past op het geheime slot van de werkelijkheid. De waarheid in de Natuur is *onze* waarheid; het is één en hetzelfde denken, dat zich in wereld en mensch openbaart. De orde der Schepping is beklifde gedachte, zooals een uurwerk, dat nauwgezet onderzocht, ons de bedoeling doet raden, die de maker daarmede heeft gehad.

De Schepping is *uit God*, maar in dubbelen zin: ten eerste is zij uit Hem *voortgekomen*, dus goddelijk; ten tweede is zij *buiten* Hem, dat is hare ongoddelijke zijde. De zichtbare Schepping is het ongoddelijke, dat overal niettemin van God is vervuld; het goddelijke, maar dat allerwegen God verloochent. Dus is zij het rijk van de verdeeldheid en den strijd. De dingen dezer wereld weten niet, dat zij een geestelijken achtergrond hebben; dààr zijn het *dingen* voor. De natuurlijke mensch weet het nog niet, dààr is hij natuurlijk voor; maar in Christus, den waren Mensch, blijkt, dat de Natuur op zichzelf het lagere en onware is, waarin en waaraan de Geest zich moet ontwikkelen tot Heiligen Geest. Het is er mede als met de lucht, die den vogel in zijne vlucht belemmert; maar zonder de overwinning van den tegenstand der lucht ware hem geen voortgang mogelijk. De Natuur hindert den Geest bij zijn streven, maar zonder de Natuur zou er van een zegepraal des Geestes geen sprake kunnen zijn.

Ongerijmdheid voor het verstand bleek om te beginnen de Triniteit; ondoorgrondelijk mysterie voor het geloof; voor hem, die zich op zijn eigen geestelijk wezen bezint is zij in beeld gebrachte redelijke waarheid. Het Eéne gaat samen met zijn tegendeel, het Vele, en SCHILLER heeft dit dichterlijk aldus uitgedrukt:

„Einsam war der grosse Weltenmeister,  
„Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,  
„Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.  
„Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches  
„Aus dem Kelch des ganzen Wesenreiches  
„Schäumt ihm die Unendlichkeit.”

Het Absolute aanschouwt eeuwig zichzelf in den spiegel van alle ontstaande en weer vergaande eindige geesten; het is geen persoon, maar het zich persoonlijk maken, al door. Zoodat niet de mensch het is, aan wien het Absolute zijne bewustwording dankt; de mensch is immers niet uit en door zichzelf; de mensch is door het Absolute gesteld en wordt door het Absolute gebruikt als middel om tot zichzelf te komen en zoo het menschenlijke te buiten te gaan. Daarom vindt de mensch in eigen geestesleven de wet van de werkelijkheid terug en herkent hij eigen geestelijke eenheid als het wezen

der dingen. Gelijk SCHELLING het zoo goed heeft uitgedrukt: „Zooals een planeet, wanneer zij zich het verst van haar centrum „heeft verwijderd, weder daartoe begint te naderen; zoo is de „ikheid van den mensch, het zichzelf willen zijn, de uiterste „verwijdering van God, maar tegelijk ook weer het punt van „terugkeer tot God.”

ANGELUS SILESIUS, III 92 drukt hetzelfde aldus uit:

Nichts Edlers ist nach Gott als meine Seel' allein:

Wend 't sie sich von ihm ab, so kann nichts Schnöder's sein.

God is in alles, of alles is in God. Maar de mensch is de hoogste openbaring; de Menschwording Gods de kern van de religie. Jodendom en Mohammedanisme weten daarvan niet, maar evenmin de verstandsverlichting van den nieuweren tijd, die, naar het woord van HEGEL, in dit opzicht tot de Turksche voorstelling is overgegaan. Voor haar is God eene abstractie, een Jenseits, het tegengestelde van ons menschelijk bewustzijn, een gladde, ijzeren muur, waartegen de mensch niet anders kan doen dan zijn hoofd stooten.

Met den Christelijken eisch God, *in geest en waarheid* te aanbidden komt de hoovaardige en fanatieke deemoed van het God niet-willen-kennen in strijd. Het denken is het mensche-lijke in den mensch en zonder denken is er niets waarachtig menschelijks. In al de vermogens van onzen geest doet het denken mede. Wie God tot het ondenkbare verklaart, stelt een Chineesche muur tusschen God en zichzelf, maar bedenkt allicht niet, dat die muur behalve hemzelven ook God beperkt; het denken van de ondenkbaarheid Gods is in de geschiedenis der wijsbegeerte op zeker oogenblik onvermijdelijk, maar niet minder onhoudbaar. De Godsgedachte als de gedachte van het Absolute blijkt, nader doordacht, in te sluiten, dat God onze muren alle neerhaalt en het goddelijke denken in ons zichzelf denkt. Onze kennis van God is goddelijke zelfkennis *in* en *door* ons.

Men is geneigd te vragen, of het geen zelfoverschatting van den mensch is te meenen, dat hij zoo centrale plaats inneemt in den kosmos. Tot die vraag en tot den twijfel, die daar-achter ligt, komt geen ander schepsel dan de mensch; ook hierin is hij superieur. Alle bezwaren tegen het denken opperen de menschen . . . al denkende. Ten slotte komt het er slechts op aan, of het denken tot zichzelf gekomen is. Zonder de scholing, die de leer van Zuivere Rede geeft, zal men licht een partijganger worden van het Scepticisme of het Agnosti-cisme, tenzij men zich in de armen werpt van een of ander Dogmatisme. God schept Zichzelven in menschenharten; Hij brengt zichzelf in ons voort: een eeuwig scheppingsproces. *Zijn* eeuwig wezen is *ons* eeuwig wezen, Zijne Oneindigheid niet

afgescheiden van onze eindigheid. De Zwitsersche theologie van den dag noemt deze mystiek „das feinste Destillat des Heidentums”, „die sublimste Form der Geistverdinglichung” (BRUNNER). Wat echter erger „Geistverdinglichung” moet heeten, is wanneer van God in die school beweerd wordt, dat Hij slechts is op voorwaarde, dat Zijn begin het einde is van den mensch. Diepzinniger spreekt reeds het oude Openbaringsboek, wanneer het God als *Begin en Einde, en wat daartusschen is*, als Alomvattende en Alomvamer teekent. BARTH noemt de religiositeit bedrog, illusie, menschengedoe en verblinding, zondig trachten om de eeuwige ongenaakbaarheid Gods van ons uit toch te naderen, om van ons uit tot God te komen, verraad aan God. Diepzinniger alweer de Bijbeltekst: „Naakt tot God en Hij zal tot U naken!” God is niet iets van eene andere wereld, eeuwig boven en buiten den mensch; ware het zoo, Hij zou begrensd zijn door ons. Welk een hoogmoed van den mensch, zichzelf in staat te achten om een grens te stellen aan God! De verheffing van den mensch tot God, de nederbuiging Gods tot den mensch, het is een en dezelfde handeling. Wij zouden ons niet met God in betrekking kunnen stellen, wanneer God zich niet tegelijk met ons in betrekking stelde. „Wat is het dat afwisselend mij vervult van verschrikking en van liefde? Het is iets, dat van mij verschilt, en in zooverre ben ik door vreeze bevangen; het is tegelijk iets, dat op mijzelfen gelijkt, en in zooverre ben ik in liefde ontstoken” (Augustinus, Confessio XI 9). Liefde en Vreeze gemengd geven den Eerbied, de Aanbidding. Er is een gevoel van afstand tegenover het goddelijke noodig; maar de afstand blijft geen afstand; eeuwig wordt hij gesteld en eeuwig heft hij zich op. Op bekrompen gemoederen en leege hoofden kan God bezwaarlijk bijzonder gesteld zijn; Hij wenscht zich kinderen, die op kennis van Hem prijs stellen; wien de Logos, de goddelijke Rede, iets waard is. Het is geene hoogmoedige aanmatiging van den mensch als hij God wil kennen: het groeien van zijn ware zelf is de zegepraal Gods in hem. De goddelijke gedachten nadenkende is hij niet een deel van het geheel, maar is hij orgaan, waarvan het groote geheel, de Oneindige Geest zich wil bedienen om zichzelf te kennen.

Men heeft zich er over verbaasd, dat een leerstuk, dat zoozeer in de rede ligt, betrekkelijk pas zoo laat in de geschiedenis is opgetreden. Ten onrechte. Want de antecedenten zijn al in veel vroeger tijden te vinden. Pythagoras, die gewaagde van de drie als van het getal des Geheels, inzooverre zij begin, midden en einde is; de Romeinsche verbinding van Jupiter, Juno en Minerva; de Aegyptische van Osiris, Isis en Anubis; de driedovoudige Mithras (Cautes, Mithras en Cautopates) — zij strekken



naast talloze anderen ten bewijze, dat iets van de door ons doordachte waarheid ook elders is vermoed en voorgevoeld. Als de tijden rijp zijn komt zij in zuiverder vorm voor den dag; nog weer later wordt haar wijsgeerig gehalte herkend. Dan maken mythologie en dogmatiek plaats voor zelfbezinning, die echter mythe en dogma in hunne betrekkelijke waarde laat.

Het eene, het Absolute, het Oneindige en Eeuwige stelt zich als Veelheid; het Volstreckte als het Betrekkelijke; het goddelijk Zelf individualiseert zich in tijd en ruimte, de Idee wordt Natuur. Alle dingen zijn in den Logos gegrond; en ten slotte wordt de Logos mensch. In den mensch, als hoogtepunt van de evolutie der aarde, wordt de Idee zich bewust, hij is de Godmensch; aan hem wordt het openbaar, dat de Geest de waarheid is. Naar het diepzinnige woord van Pythagoras: „de menschen gaan dààraan te gronde, dat zij het begin „niet kunnen vastknoopen aan het einde”, is het leven van den natuurlijken, nog niet geestelijken mensch een halve cirkel; de andere helft, de harmonische voltooiing, is de terugkeer tot zichzelf, tot het ware Zelf. Het is het oude *ἐν τὸ πᾶν*, de mystieke formule van de Al-eenheid, voorgesteld onder het beeld van de slang, die haar staart in den bek houdt. God is niet de bewegingloze rust, niet de Idee in Platonischen zin; Hij is als de Logos van Herakleitos met zijne innerlijke bewogenheid en spanning, zijne *πάλντροπος ἁρμονία*, waardoor de tegenstellingen worden verzoend. Het is de spanning van Zijn en Niet-zijn in de Idee, waarover BIERENS DE HAAN spreekt. <sup>1)</sup> De Idee verwerkelijkst zich langs den weg der tegenstelling. De eeuwig scheppende Vader en de eeuwig teweeggebrachte Zoon zijn één in den Geest. Dit is de wederkeerigheid van de werkelijkheid, die in onzen geest tot hare waarheid komt. In den kleinen mensch spiegelt zich de groote wereld, maar in de groote wereld spiegelt zich ook de kleine mensch. Als mikrokosmos zijn wij het Oneindige in den trant der nietigheid. Maar in ons begrip komt de Makranthropos, de wereld, tot zichzelf. Onze kennis van God is Gods zelfkennis. Onze nietigheid is van het Oneindige vervuld. „Est quaedam imago Trinitatis ipsa mens” <sup>2)</sup> De eindige, zichzelf zoekende en zichzelf bedoelende mensch is ten ondergang gedoemd, geboren in den tijd en voor een tijd. Maar hij wordt aan het kruis genageld, om zich het Eeuwige bewust te worden, waaraan hij deel heeft. Het kruis is symbool van lijden en dood,

<sup>1)</sup> *Onze Eeuw*, 1922, blz. 102.

<sup>2)</sup> AUGUSTINUS, de Trin. : 9 : 12.

maar ook van zegepraal en leven. Als natuurlijke wezens worden wij onweerstaanbaar gedreven door het instinct van zelfbehoud en zelfbeaming, hetgeen ons ten slotte toch niet kan vrijwaren voor den dood. Maar juist in en aan den dood kan de mensch geraken tot hooger leven, tot het leven van den Geest. Dat wij moeten sterven om te leven, is van de Orphische vroomheid af tot op Goethe's: „Stirb und werde!" eene zedelijk-godsdienstige waarheid, die alweer hare rechtvaardiging vindt in de idealistische wijsbegeerte. In het tijdelijke verkeert zich de levende God ten doode, maar om straks, als in den tijdelijken mensch het tijdelijke in den dood gegeven is, als het leven des Geestes, de Geest des Levens te herrijzen. Waar het Oneindige zich eindig maakt, dàar is het zuchten en klagen van de lijdende creatuur. Juist zoo gaat dan in den mensch Natuur, die schepping des Geestes is, zich weer keeren tot den Geest; het eindige moet zijne verborgen goddelijkheid onthullen. Als de waan van het zinnelijke wordt doorzien, slaat het geboorteuur van den nieuwen mensch. De Christus verschijnt dan in òns vleesch.

Mensch en God, eindige en oneindige Geest staan niet zoo vreemd tegenover elkaar, dat geene eenheid mogelijk is. De mensch is beeld Gods en heeft zich bewust te worden wat hij in aanleg reeds is. In de vroomheid verheft hij zich tot God, uit zijne egoïstische eindigheid gaat hij uit en veroneindigt zich — dit is op zichzelf reeds het goddelijke. Als de mensch zijn aanleg verwerkelijkt is dit 's menschen apotheose of vergoddelijking. Dit is dan zoowel daad van den eindigen geest als van den oneindigen geest, die zijn ware wezen is.

In de scheppingsmythe staat de mensch tusschen den Schepper en het geschapene in: hij wordt uit de stof genomen, maar Gods adem wordt hem ingeblazen; hij stamt uit de Natuur, maar ontvangt de roeping haar te beheerschen. In natuurbeheersching heeft de mensch het ver gebracht. Hooger is het, als hij zichzelf beheerscht, het dierlijke in zich tuchtigt, het waarachtig-menschelijke in zijne verhoudingen doet zegevieren. Het hoogste is, wanneer de mensch God ziet en het mysterie van de Godsgeboorte zich voltrekt in zijne ziel.

God en Natuur zijn één, en toch weer niet één, in beider ééne wezen: den mensch. De mensch, naar zijne ware mensche-lijkheid, is de zich verwerkelijkende Geest. De Wereldgeest, maakt zich in den mensch betrekkelijk om zichzelf te herkennen. Het moet komen tot een uiteendenken van het goddelijke en natuurlijke, om dan deze twee weer samen te denken. Eerst wordt het goddelijke gezien als trekkend ideaal, maar ver en onbereikbaar; de vreeze des Heeren is het begin van de wijsheid. Hare voltooiing is de vrijheid, wanneer de mensch zichzelf als natuurlijke bovennatuurlijkheid leert kennen.

De ware vrijheid is niet de ongebondenheid, de losbandigheid of bandeloosheid, waarin velen haar wezen zoeken, maar die veeleer hare caricaturen zijn. De ware „vrijheid luistert naar de wetten” zong JACUES PERK terecht. Zij kent en begrijpt hare grenzen. De mensch is vrij niet als hij zijn hoofd stoot tegen den muur, die hem belemmert, maar als hij aan den muur zelven eigen geestelijke onbeperktheid beleeft. Vrij kan men worden alleen van binnen uit. Eene plant maakt men vrij door alle belemmeringen voor haar groei weg te nemen; een mensch maakt zich echter vrij, zoo hij alle belemmeringen leert gebruiken om daaraan zijn geestelijk wezen tot openbaring en ontwikkeling te brengen.

De ware mensch is menschgod of Godmensch. Als ruimtelijk en tijdelijk schepsel blijven wij God als *iets anders* voelen; maar God is niet *iets*; *iets* behoort tot de eindige sfeer; het Oneindige gaat al het eindige te boven en te buiten, wordt er niet door beperkt, maar is het Alomvattende Eéne, het Ware, dat aldoor deze wereld stelt, om aldoor in deze wereld tot zichzelf te komen, wanneer de mensch tot zichzelf komt. Toen de verloren zoon tot zichzelf kwam, kwam hij meteen tot God.

Om zichzelf te zijn moet de Geest zich voortbrengen in het andere, in de Natuur; uit de Natuur moet de Geest zich zelven doen opstaan; gelijk in het onooglijke steenblok de verzezen Christus van MICHEL ANGELO heeft gescholen, zóó schuilt in de versplinterde en verscheurde Schepping de eenheid van den Geest.

De zichtbare wereld is niet het einddoel; de Schepping verwacht de openbaring der kinderen Gods. Daàrom is het natuurproces begonnen, opdat het geestelijke uit den brand van het natuurlijke opstijgen zal. God openbaart zich tweevoudig: als Natuur en als Geest. Als een afgetrokkenheid voorgesteld is God de Waarachtige niet; slechts als levend proces —, door dat Hij Zijn Andere, de Wereld stelt, en met Zijn Andere zich in den Geest vereenigt, zóó is God de waarachtige God.

Wij menschen staan op de grens van twee werelden. Men heeft gespot met de uitspraak, dat God den mensch heeft geschapen; FEUERBACH wilde haar omkeeren: de mensch schiep zich zijn God. De betrekkelijke juistheid hiervan springt in het oog. Onze godsvoorstelling beantwoordt aan onzen toestand. Maar dieren vormen zich geen godsvoorstelling en NIETSCHE's „godenvormend instinct” is specifiek menscheijk. De mensch zou zich geen beeld van God kunnen vormen, indien hem niet een beeld Gods ware ingedrukt. Omdat God, toen hij den mensch schiep, theomorfiseerde, zegt JACOBI.



mag de mensch God anthropomorfiseeren. In zoover de mensch goddelijk is, kent hij God. Naar het oude simile simili, d.w.z. het gelijke wordt door het gelijke gekend, kent de Geest in ons den alomvattenden Geest. Het Absolute gaat niet op in de ééne of andere menschenlijke categorie; het is niet te vangen in de categorie van het Bestaan, van de Veelheid, van het Wezen, van de Substantie of welke dan ook. Het is niet te denken als Vorm of Inhoud; het Absolute is de Idee, de negatieve of onzakelijke eenheid van *alle* categorieën. De onbepaaldheid van de Idee is eene bepaaldheid, waarin zij niet kan verblijven; zij bepaalt zich; zij brengt zichzelf voort door het andere van zichzelf tot haar eigendom te maken, door aan eigen tegendeel zichzelf te hebben (BOLLAND).

Vergun mij te besluiten met eene aanhaling uit de *Vergezichten* van BIERENS DE HAAN<sup>1)</sup>: „Het tot Zichzelf „komen des Geestes is des Geestes weg; waartoe onmisbaar „is, dat hij zich ontzonk. In alle mystieke en groote religies „is deze waarheid symbolisch aangeduid; de Godheid sterft „van zich af tot de eindigheid om tot zich te herleven. Dood „en Opstanding zijn de termijnen der werkelijkheid. De dood „der Godheid is: het ontzinken aan haar oneindigheid en ingaan „in de eindige wereld, afdaling en overgang. Opstanding is „de verrijzenis boven deze uit. De Goddelijke geest veruit- „wendigt zich om zich te verinwendigen; verstroot zich om „zich te ver-eenigen. Ziedaar de groote weg. Het is de weg „der twee wegen; de weg neerwaarts en de weg opwaarts, „en deze twee zijn tegelijk. De weg gaat door onze zielen heen. „De Geest verwerkelijkst zich door den Anthroopos, het „menschenlijke wezen.”

THEOLOGY LIBRARY  
CLAREMONT, CALIF.

<sup>1)</sup> Blz. 64.







BT Bergh van Eysinga, Gustaf Adolf van den, 1874-  
10 1957.  
S8 Christologie en triniteit; verhandeling over  
no.3 de wijsgeerige beteekenis van deze leerstukken.  
pt.1 2. omgewerkte en verm. druk. Assen, Van  
1925 Gorcum [1925?]  
22p. 25cm. (Studieclub van moderne  
theologen. Vlugtschrift, no.3, pt.1)

**332270** Includes bibliographical references.

1. Trinity--Ad dresses, essays, lec-  
tures. I. Title. II. Series. CCSC/mmb

